Irénikon

Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions nouvelles, par É. Behr-Sigel • La réception des textes des dialogues et la réception de la doctrine: deux problèmes pour les Anglicans, par R. T. Greenacre • À propos de l'encyclique «Slavorum Apostoli» sur les SS. Cyrille et Méthode • Relations entre les Communions • Chronique des Églises • Bibliographie • Tables de l'année 1985.

Sommaire

ÉDITORIAL 449

Élisabeth BEHR-SIGEL, Marie, Mère de Dieu Mariologie traditionnelle et questions nouvelles (*à suivre*)-(*Summary*, p. 470) 451

Roger T GREENACRE, La réception des textes des dialogues et la réception de la doctrine: deux problèmes pour les Anglicans (*Summary*, 490) 471

E.L., Un important document œcuménique: l'encyclique «Slavorum Apostoli» sur ss. Cyrille et Méthode 492

RELATIONS ENTRE LES COMMUNIONS 499

Catholiques et autres chrétiens 499 (Orthodoxes 499, Luthériens 502, Méthodistes 503, Pentecôtistes 504); Orthodoxes et autres chrétiens 504 (Préchalcédoniens 504, Vieux-Catholiques 504), Anglicans et autres chrétiens 506 (Catholiques 506); Luthériens et autres chrétiens 508 (F.L.M. 508, Orthodoxes. «la divine Révélation» 511); Réformés et autres chrétiens 513 (Méthodistes 513); entre chrétiens 513 (Séminaire sur Marie 513, XIVᵉ Rencontre de Religieuses 514, VIIᵉ Congrès de Droit oriental 516, KEK 519); Conseil œcuménique des Églises 520 (Foi et Constitution 520, Groupe mixte de travail 521).

CHRONIQUE DES ÉGLISES 525

Église catholique 525, Relations interorthodoxes 531, Afrique du Sud 533, Allemagne 534, Argentine 535, Australie 536, Belgique 536, Brésil 542, Canada 542, Chine 543, Constantinople 544, Corée 544, Égypte 545, États-Unis 545, France 552, Grande-Bretagne 556, Grèce 560, Hongrie 564, Inde 564, Italie 564, Norvège 566, Pays-Bas 567, Roumanie 568, Suisse 569, URSS 571, Yougoslavie 577.

BIBLIOGRAPHIE 578

Baubérot 584, Békés 587, Duquoc 585, Fraigneau-Julien 581, Gaudemet 578, Iswolsky 588, Ladous 583, Lies 580, Neill 582, Newbigin 589, Origène 579, Podskalsky 581, Poucet 578, Schütte 584, Vasilios von Aristi 585, *Bogoslovskie Trudy* 586, *Dictionnaire de Spiritualité* 589, *Isaia, il Diletto e la Chiesa* 579, *Lettres des Pères du Désert* 580, *Il Ministero ordinato nel dialogo ecumenico* 587.

LIVRES REÇUS 590

TABLE DES MATIÈRES 594

IRÉNIKON

Tome LVIII 4e trimestre 1985

Éditorial

Au moment où nous allons mettre sous presse ce fascicule de la revue se déroule à Rome le Synode extraordinaire convoqué par le Pape Jean-Paul II pour le vingtième anniversaire de la clôture du IIe Concile du Vatican (cf. infra, *pp. 527s.). Nous en rendrons compte dans notre prochaine livraison, mais nous pouvons déjà observer que cette assemblée solennelle a confirmé en bloc et expressément réaffirmé toutes les options conciliaires et, parmi elles, celles qui concernent l'œcuménisme. Contrairement à certains bruits fâcheux qui couraient ces derniers mois, on laisse même espérer que le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens — qui a été avant, durant et après le Concile l'instrument majeur de la mise en œuvre de l'œcuménisme dans l'Église catholique — pourrait être promu au rang de «congrégation». Ce serait là sanctionner la reconnaissance des services rendus à la cause de l'unité chrétienne par cet organisme unique en son genre, services dont le Saint-Père a fait publiquement l'éloge en juin dernier devant la Curie romaine (cf.* supra, *pp. 387ss.).*

Mais l'appui donné par le Synode ne s'adresse pas seulement au Secrétariat romain pour l'Unité et aux organismes officiels responsables. Il encourage aussi tous ceux qui se sont appliqués à mettre en œuvre loyalement depuis deux décennies les principes et la pratique de l'œcuménisme tels que les a énoncés le Décret conciliaire. À ceux qui depuis bien plus longtemps se sont consacrés à cette cause il apporte une confirmation dans la fidélité.

Il y a cinquante ans Irénikon *publiait déjà une étude de Mme É. Behr-Sigel sur l'hagiographie russe (1935, pp. 241ss.). En témoignage de continuité dans la ligne qui est la nôtre, nous sommes heureux de pouvoir offrir à nos lecteurs un texte tout récent de cette théologienne orthodoxe bien connue. Nous lui sommes reconnaissants de nous l'avoir confié en signe d'une aussi*

longue amitié, mais nous pensons surtout que le théologien catholique en tirera profit même si, sur un point ou l'autre, son point de vue sera nécessairement un peu différent.

En outre, nous publions ici l'un des travaux présentés à notre colloque de septembre dernier sur la «réception» des résultats des dialogues. Le Canon R. T. Greenacre, qui nous honore de son amitié depuis bien des années déjà, est chancelier de la cathédrale de Chichester et membre du «Bureau pour l'unité et la mission» au Synode général de l'Église d'Angleterre. Il est directement impliqué dans la diffusion, au niveau des simples chrétiens, des résultats de l'ARCIC afin de permettre leur «réception».

Marie, Mère de Dieu*

Mariologie traditionnelle et questions nouvelles

I

L'ATTITUDE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE À L'ÉGARD DU MYSTÈRE MARIAL

Le chrétien occidental, catholique ou protestant, qui pénètre dans une église orthodoxe, qui y assiste à une célébration liturgique, ne manque pas d'être frappé par les manifestations d'une très vive piété mariale. Invoquée comme *Theotokos*, Mère ou littéralement Génitrice de Dieu — celle qui met Dieu au monde —, Marie est partout présente. Son nom parcourt la prière. Des cierges brûlent devant ses icônes, plus nombreux parfois que devant celles du Christ. Cependant Marie n'est presque jamais représentée sans son Fils dont elle est inséparable. L'icône de la *Theotokos* désigne essentiellement l'Incarnation du Verbe Divin. Non seulement aux fêtes qui lui sont consacrées — l'*Annonciation*, la *Dormition* et les autres — mais au cours de chaque liturgie, dans la Prière des Heures, aux grandes fêtes qui évoquent les principales étapes de l'histoire du Salut — Noël, Pâques, l'Ascension, Pentecôte — la Mère de Dieu, la Vierge Marie, est toujours solennellement nommée. «Par la prière de ta Sainte Mère, sauve-nous»: cette prière adressée au Christ traverse toute la liturgie orthodoxe. Une des expressions les plus fortes de cette piété mariale est l'Acathiste (du verbe *kathizomaï* qui signifie «être assis», avec *a* privatif). C'est un long poème marial lu ou chanté aux Matines du samedi (célébrées le vendredi soir) de la cinquième semaine du carême pascal: une glorification de la Mère de Dieu, que l'on est censé écouter debout.

* Conférence donnée le 2 juillet 1985 à Strasbourg. Colloque organisé par le Centre d'Études œcuméniques de la Fédération luthérienne mondiale sur «Marie et la place des femmes dans l'Église». Cf. *infra*, p. 513.

Avec l'exubérance lyrique de la glorification liturgique de Marie, dans l'Église orthodoxe, contraste la sobriété des énoncés dogmatiques la concernant. Hormis ce qui, sur la base des récits évangéliques, est dit dans le Symbole de foi de Nicée-Constantinople de la naissance du Fils de Dieu «du Saint-Esprit et de la Vierge Marie» et le titre de *Theotokos* officiellement donné à la Mère de Jésus par le Concile d'Éphèse (431), rien n'est dogmatiquement affirmé au sujet de Marie par l'Église orthodoxe depuis l'époque patristique. Ainsi l'Orthodoxie n'a-t-elle pas connu de «développement dogmatique», dans le domaine de la théologie mariale, tel qu'on le constate dans la sphère de l'Église catholique romaine. Pas de nouveaux dogmes tels ceux de l'*Immaculée Conception* et de l'*Assomption* proclamés par Rome au XIXe et au XXe siècles. Pas de développement non plus d'une mariologie systématique donnant lieu à d'innombrables ouvrages. Dans les exposés de la foi de l'Église orthodoxe, tel le livre désormais classique du Père Serge Boulgakov, «*L'Orthodoxie*», la mariologie tient une place modeste: quelques pages au début d'un chapitre sur le culte des saints.

Il faut noter cependant que la mariologie orthodoxe a connu un renouveau créatif dans la pensée religieuse russe du début du XXe siècle. La mariologie y est interprétée en fonction du thème de la *Sophia* — Sagesse divine, vision du monde et de l'humanité en Dieu — dont Marie serait, en quelque sorte, la personnification, le cœur terrestre. De ce courant sophiologique, introduit dans la pensée religieuse russe par le philosophe Vladimir Soloviev, le père Serge Boulgakov est le représentant le mieux connu en Occident, grâce à la traduction d'une partie de ses œuvres [1]. Penseur génial, sorte d'Origène moderne, il s'est efforcé d'intégrer à la mariologie orthodoxe classique les intuitions de son maître à penser Vladimir Soloviev.

Ainsi, contrastant avec la dogmatisation de la dévotion mariale dans la sphère catholique romaine — dogmatisation qui

1 Un exposé succinct de sa sophiologie a été traduit en anglais et publié à Londres dès 1937, sous le titre «*The Wisdom of God*». Une traduction française, par Constantin Andronikoff, vient de paraître aux Éditions de l'Âge d'Homme: «*La Sagesse de Dieu*»

en précise le sens mais provoque aussi des réactions négatives de rejet —, on constate la paisible persistance, dans l'Église orthodoxe, d'une piété mariale traditionnelle ancrée, comme nous le verrons, dans la christologie et essentiellement véhiculée par la poésie liturgique. Ce traditionalisme n'exclut pas des tentatives de repensée créative. Mais elles ne donnent pas lieu à des formulations dogmatiques nouvelles. Avec la concision de l'unique dogme marial concentré dans le titre de «Mère de Dieu» contraste par ailleurs, à l'intérieur même de l'Orthodoxie, la richesse parfois exubérante de l'expression liturgique de la dévotion mariale.

L'attitude de l'Église orthodoxe à l'égard du mystère marial paraît donc différente à la fois de celle de l'Église catholique romaine (dont elle est cependant proche) et de l'attitude protestante la plus commune: ni dogmatisation contraignante s'accompagnant d'une élaboration intellectuelle poussée, ni rejet ou occultation. Ancrée dans un dogme dont l'intentionalité est christologique, la piété mariale orthodoxe s'épanouit dans la prière liturgique, s'y exprimant sous forme de symboles poétiques proposés — non imposés— à une méditation qui en sonde le sens, en découvre progressivement la richesse des significations.

Dans le modelage de ces attitudes différentes, l'histoire et les influences culturelles ont certainement joué un rôle. Cependant quelque chose de plus fondamental s'y révèle également. Mon propos n'est pas de systématiser ces oppositions. En leur intention positive, des approches différentes peuvent comporter chacune sa part de vérité qu'il s'agit de discerner, de rassembler dans la plénitude catholique — *kath'holon* — à laquelle nous tendons.

En vue de cette réconciliation exigeante qui ne peut être que le fruit d'un approfondissement commun, je commencerai par rappeler la signification christologique du titre de *Theotokos*, Mère de Dieu, donné à Marie dans les Actes du Concile d'Éphèse.. Il enracine la parole sur Marie dans le tuf de la parole évangélique sur son Fils, dans la proclamation lapidaire fondamentale: *Iêsous Christos Kyrios*.

J'essaierai ensuite de montrer comment tout ce qui est dit de

Marie dans la prière liturgique des Églises de rite byzantin se rattache organiquement à cette donnée de base, tout en laissant une part de liberté à l'interprétation et à l'appropriation à la fois personnelle et communautaire du mystère, selon les temps et les lieux. Une lumière pourrait ainsi émaner de ce mystère, éclairant également nos recherches actuelles sur l'image de la femme, véhiculée par l'enseignement de l'Église et, au-delà, sur la place du principe féminin dans l'histoire du Salut.

II

Le Titre de «Theotokos» appliqué à la Mère de Jésus. Sa signification christologique au Concile œcuménique d'Éphèse

L'application du titre de *Theotokos* à Marie est ancienne et ses origines sont obscures. On trouve le terme sur un papyrus qui date probablement de la fin du IIIe siècle. Il est possible que l'antique prière «Sous ta protection je me réfugie, ô Mère de Dieu...» date de cette époque. Après le Ier concile de Nicée (325) les témoignages de l'emploi du titre de *Theotokos* pour désigner Marie abondent et cela dans différents camps théologiques. On trouve l'expression même chez des Ariens. Elle ne semble donc pas avoir de sens théologique très précis. Sa connotation est plutôt affective et dévotionnelle. Le titre *Theotokos* donné à Marie n'acquiert sa véritable signification théologique et spirituelle que dans le contexte des débats qui précèdent le Concile œcuménique d'Éphèse et dont celui-ci est le lieu, au confluent d'une dévotion populaire et d'un problème théologique majeur. En apparence il semble s'agir d'un problème théologique très abstrait. Mais l'enjeu véritable est existentiel. Comme l'écrit le père Georges Florovsky, théologien orthodoxe de l'époque contemporaine, il y va de «l'incarnation du Verbe en tant que salut» [2].

2. G. Florovsky, *The Lamb of God*, in *Scottish Journal of Theology*, March 1961, p. 16.

Après les conciles œcuméniques de Nicée I (325) et de Constantinople I (381) l'intérêt des théologiens s'est déplacé du problème trinitaire au problème christologique. Il s'agit cependant toujours du scandale que représente, du point de vue de la philosophie, l'incarnation de Dieu. À Nicée l'interrogation naissait d'en bas: comment cet homme Jésus peut-il être Dieu? À Éphèse, elle part d'en haut: comment le Fils de Dieu, le Verbe Divin, est-il devenu Jésus? Au sein de la «grande Église» on ne met plus en doute la vraie divinité du Christ affirmée à Nicée face aux Ariens, ni la vraie humanité du Christ affirmée face aux Docètes. Mais la question se pose: comment doit-on comprendre l'unité de Celui qui est constitué de deux natures ou de deux êtres parfaits ou complets, dont on dit qu'il est à la fois Dieu et homme? Élaborée par les Cappadociens dans le contexte du débat trinitaire, la distinction entre *ousia* et *hypostasis*, substance et personne, n'est pas encore clairement appliquée à la christologie. De là des controverses qui se cristallisent autour du titre de *Theotokos*, Mère de Dieu, conféré à Marie en particulier dans les milieux monastiques.

Les protagonistes de la discussion sont, comme on sait, deux théologiens éminents: le patriarche de Constantinople, Nestorius, et le patriarche d'Alexandrie, Cyrille. Le premier est issu de l'École théologique d'Antioche. Son souci est de ne pas laisser l'humanité du Christ se dissoudre dans sa divinité. Pour cela, pense Nestorius, il faut avoir soin de distinguer dans le Dieu incarné ce qui appartient à la divinité et ce qui appartient à l'humanité sans aller toutefois jusqu'à nier leur conjonction dans le Sauveur. Le terme-clé «conjonction» — *sunapheia* — indique qu'il y a union mais non cet échange vital que désignent le terme tiré du grec *périchorèse* ou le latin *circumincessio*. Parler de conjonction, n'est-ce pas, par un biais, introduire la division en Christ?

Mis en cause, Nestorius reconnaît que la conjonction des deux natures s'exprime dans un *prosopon* commun. Que signifie exactement pour lui ce mot? Visage, individu, personne? «En fait, Nestorius est très proche de la séparation en Christ entre le Logos divin et l'homme Jésus assumé par le Logos.

Jésus pour lui est une individualité humaine assumée par la Divinité qui trouve en lui un temple parfaitement adapté. Il y a en Christ symétrie du divin et de l'humain juxtaposés mais sans communication des idiomes. Ceci, qu'il s'agisse de la naissance, de la souffrance et de la mort d'un sujet humain ou de la transfiguration de la chair par la communication de la vie divine»[3]. Il en résulte que l'on ne saurait appeler la Mère de Jésus *Theotokos*, Mère de Dieu. Elle ne peut être que *Christotokos*, c'est-à-dire Mère, tout au plus, de ce *prosopon* commun qui provient de la conjonction du Logos éternel et d'une individualité humaine mortelle.

L'adversaire de Nestorius, Cyrille d'Alexandrie, homme très passionné, apparaît comme une personnalité discutable. Son vocabulaire comme celui de Nestorius manque de précision. Cependant, par le mouvement profond de sa pensée Cyrille se situe dans la ligne d'Athanase et des grands Cappadociens, qui est la ligne même de l'Orthodoxie. Le titre de *Theotokos* appliqué à la Mère de Jésus est pour lui le signe et la pierre d'angle d'une saine christologie comme le dit, dans un langage qui n'est plus le nôtre, une de ses lettres proclamées à Éphèse — au terme d'un débat houleux et parfois confus — expression juste de la foi de l'Église. Je n'en citerai qu'un passage significatif:

«... Nous confessons un seul Christ et un seul Seigneur non pas en adorant un homme *avec* le Verbe, pour ne pas introduire le soupçon d'une division en disant 'avec'. Mais nous adorons un Seul et Même... Voilà ce qu'enseigne partout la foi orthodoxe, voilà ce que nous trouvons dans l'enseignement des Pères. C'est pourquoi ils ont osé appeler *Theotokos* la Vierge sainte, non que la Nature du Verbe, sa divinité ait pris de la Vierge le principe de son existence, mais parce que d'elle est né ce saint corps animé d'une âme raisonnable auquel le Verbe s'est uni selon l'hypostase».

De la gangue d'un langage dont certaines expressions restent ambiguës (elles ne deviennent orthodoxes que dans l'interpréta-

3 O. CLÉMENT, Présentation de l'Eglise orthodoxe (*Formation théologique par correspondance*, Institut de théologie orthodoxe, Paris).

tion qu'en donne le Concile de Chalcédoine) il s'agit de dégager l'intentionalité essentielle, christologique, normative pour la foi de l'Église, du titre de *Theotokos* appliqué dans ce texte à Marie. On peut dans un langage plus actuel l'expliciter ainsi : le Fils monogène du Père, incarné dans Notre Seigneur Jésus-Christ est l'unique sujet non seulement de sa divinité mais aussi de son humanité. Il n'y a pas deux êtres séparés en Christ, pas davantage un être mixte mais un homme parfait qui l'est parce que le Fils de Dieu s'est fait Fils de Marie sans cesser d'être Dieu. Dieu qui est ensemble le suprêmement Autre et Amour sans limites — franchissant l'abîme de sa propre transcendance — assume avec sa créature un rapport d'identité personnelle qui respecte l'altérité de celle-ci. Il se fait le même sans cesser d'être l'Autre et sans que l'autre se dissolve en lui. C'est en ce rapport qui dépasse toute intelligence, rapport instauré et offert par Dieu mais accepté par l'humanité en la personne de Marie que se trouve la racine du Salut et de la création nouvelle.

S'indignant de prédications qui appliquaient à Marie le titre de *Theotokos*, Nestorius écrivait à un partisan de Cyrille d'Alexandrie, Proclus de Cyzique : «C'est une chose de dire que Dieu qui est le Verbe du Père s'est joint au Fils de Marie (...) et une autre d'affirmer que la Déité a eu besoin de naître au terme de neuf mois»[4]. Scandale, en effet, pour des esprits éclairés, qu'une telle affirmation! Mais n'est-elle pas dans la logique de la foi qui transcende les logiques humaines? Tel est le sens de la réplique de Proclus : «Si Dieu n'était pas né d'une femme, il ne serait pas mort. Et s'il n'était pas mort, il n'aurait pas vaincu celui qui a le pouvoir de la mort»[5].

«Ce qui n'est pas assumé n'est pas guéri et ce qui est uni à Dieu est sauvé», écrit Grégoire de Nazianze, résumant la sotériologie des Pères de l'Église. «Le Christ, c'est Dieu tout entier qui sauve l'homme tout entier», dira plus tard Maxime le Confesseur. Dieu sauve l'homme en s'enhypostasiant dans

4. *Nestoriana*. Die Fragmente des Nestorius hgb. von F. Loofs. Halle 1905, pp. 337-338.

5. PG 55, 680-692 cité par Elizabeth BRIÈRE, «*Rejoice, sceptre of Orthodoxy*»: Christology and the Mother of God, in *Sobornost* 1985, 7/1.

une existence humaine individuelle assumant, hormis le péché, toutes ses caractéristiques propres dont la principale est la temporalité: le fait, en l'état déchu de l'humanité, de naître et de mourir, de naître pour mourir.

Mais c'est précisément en cette *kénose*, en cet abaissement ineffable que se trouve la racine de la rédemption et de la glorification de l'humanité. Dieu en naissant d'une femme se rend vulnérable et mortel. La grotte où naît Jésus, préfigurant le tombeau, est peinte en couleurs sombres sur l'icône orthodoxe traditionnelle de la Nativité. C'est «par la mort» — par *sa* mort — que «le Christ a terrassé la mort, donnant la vie à ceux qui sont dans les tombeaux», comme le chante la liturgie pascale byzantine. Ainsi le nom de *Theotokos* donné à Marie invite à contempler tout le mystère du Dieu *philanthropos* qui «lorsque vint la plénitude des temps envoya son Fils né d'une femme, sujet de la loi, pour racheter les sujets de la loi et faire de nous des fils adoptifs» (Gal. 4, 4-5).

Saluée avec enthousiasme par le peuple, et en particulier par les femmes, la proclamation d'Éphèse ouvre largement la porte à la glorification de Marie dans l'Église, une glorification où les savants furent souvent précédés par les simples. En même temps, ancrant la mariologie dans la christologie, faisant du titre de «Mère de Dieu» le principal nom donné à Marie dans l'Église, Éphèse a fixé les limites de cette glorification, ou plutôt en a précisé le fondement et le sens: Marie est inséparable de son Fils et c'est de sa maternité, reçue de Dieu *par l'Esprit Saint* — maternité à la fois physique et spirituelle — qu'elle tire toute sa gloire. Une gloire qui rejaillit sur toute l'humanité dont la Mère de Dieu révèle la vocation la plus haute, mais aussi, au sein de cette humanité, particulièrement sur nous les femmes.

III

La Glorification liturgique de Marie

Ainsi, tout ce qui dans l'Église est dit de la Mère de Dieu ne trouve son véritable sens qu'en relation avec le mystère central

du Salut: Dieu avec nous, *Emmanuel.* L'Église orthodoxe n'a pas cru nécessaire de formuler d'autres dogmes dont le but serait d'expliciter le contenu de la proclamation d'Éphèse en l'appliquant à la personne même de Marie. Tout ce qu'à partir de cette donnée fondamentale elle croit au sujet de Marie est énoncé dans le langage poétique et symbolique de la doxologie liturgique.

La fonction de ce langage n'est cependant pas purement décorative et ornementale bien qu'une certaine rhétorique n'en soit pas toujours absente. Le langage liturgique est beau mais sa visée essentielle n'est pas esthétique. La poésie est ici porteuse d'un message théologique, théanthropologique et spirituel dont l'approfondissement peut se situer à divers niveaux. «Les expressions exaltées de piété et de dévotion mariale», écrit le P. J. Meyendorff, «représentent une manière légitime et organique de mettre les concepts quelque peu abstraits de la christologie des Ve et VIe siècles à la portée du simple fidèle» [6]. En même temps leur symbolisme laisse la voie ouverte à de nouveaux approfondissements, dans la participation à la prière commune et dans la communion des saints.

La place faite à la Mère de Dieu dans la liturgie byzantine a fait l'objet d'investigations érudites. Dans un rapide survol, je n'en évoquerai que quelques aspects [7].

Il va de soi que la glorification liturgique de Marie est liée en premier lieu au thème de l'Incarnation. Le rôle de la Mère de Dieu est souligné pour la réalisation du grand dessein de Dieu. La fête mariale par excellence, dans l'Église orthodoxe, est celle de l'*Annonciation.* Du reste, exaltation de cette Annonciation, le *Magnificat* de Marie est chanté à chaque office des Matines. Comme Noël, l'Annonciation est fête ensemble du Fils de Dieu qui se fait homme et de celle par qui advient l'humanisation du Verbe Divin, l'irruption de Dieu dans l'histoire humaine.

6. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine,* Paris 1975, p. 223.

7. Parmi d'autres on peut citer J. LEDIT, *Marie dans la liturgie byzantine,* Paris 1976; Un MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT, *L'an de grâce du Seigneur,* I et II, Beyrouth 1972-1973, ouvrage destiné à l'édification des fidèles, profond et solide; Alexis KNIAZEV, *The Great Sign of the Heavenly Kingdom,* in: *St. Vladimir's Theological Quarterly,* 1969, 1 et 2.

Le triple sens de cette fête orientée tout à la fois vers la glorification de Dieu, vers celle de Marie avec son Fils et vers la perspective du salut des hommes, s'exprime dans un chant des Matines de l'Annonciation: «Le Fils éternel de Dieu devient le Fils de l'homme pour que, ayant pris ce qu'il y a de moins bon, il me donne ce qu'il y a de meilleur. Jadis Adam fut trompé: voulant devenir Dieu, il ne le devint pas; mais Dieu devient homme pour rendre Adam Dieu. Que la créature se réjouisse! Que la nature tressaille parce que l'archange se présente avec respect à la Vierge et lui lance son 'réjouis-toi', salut opposé à la peine. Toi qui, poussé par ton cœur plein de pitié, t'es fait homme, gloire à Toi!»

La glorification de Marie est fondamentalement glorification du Dieu miséricordieux, ami de l'homme, qui aime tellement sa créature qu'il s'anéantit pour elle. L'incarnation est reprise de l'œuvre bonne de la création que le péché d'Adam a détournée de sa fin. Sa signification est universelle, cosmique.

Ainsi la fête de l'*Annonciation*, telle qu'elle est célébrée dans le rite byzantin, possède d'une façon évidente une triple, voire quadruple signification: théologique, anthropologique, sotériologique, enfin proprement mariologique. Marie n'est jamais considérée seule, en dehors de sa vocation spécifique dans l'histoire du salut, une histoire dont le Dieu Un en Trois Personnes est le véritable acteur, mais à laquelle, en la personne de Marie, il associe sa créature.

Célébrant avec émerveillement celle qui est appelée à «contenir Celui que rien ne peut contenir», l'hymnographe appelle la communauté des fidèles à se tourner vers le Dieu Amour qui s'abaisse ineffablement, se faisant homme pour que l'humanité puisse réaliser la vocation pour laquelle elle a été créée: devenir participante de la vie divine. À la joie suscitée par l'annonce de la réalisation de ce dessein, toutes les créatures sont appelées à s'unir:

«Que les cieux se réjouissent, que la terre soit transportée de joie car le Fils coéternel, sans commencement comme son Père, pris de pitié et de compassion pour les hommes, s'anéantit lui-même et vient habiter un sein virginal sanctifié par l'Esprit. Ô merveille! Dieu parmi les hommes, Celui que rien ne peut con-

tenir, dans le sein d'une femme, l'Éternel dans le temps et, ce qui dépasse toute intelligence, sa conception sans semence et son anéantissement ineffable. (...) Dieu s'anéantit, s'incarne, s'assimile à la créature lorsque l'ange annonce sa conception à la Vierge: 'Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi!', lui qui est miséricorde sans limites» (Stichères des Laudes de l'Annonciation).

Marie, dans cette perspective, n'est pas une déesse représentant la douceur féminine, à côté d'un Dieu viril redoutable ou opposée à Lui. Elle représente l'humanité associée, dans la personne d'une femme, d'une mère humaine, à l'accomplissement du dessein divin d'amour. En cette femme, en cette mère fécondée et sanctifiée par l'Esprit, l'Agapè divine prend corps.

La conception virginale n'élève pas Marie au-dessus de l'humanité dont, selon la perception orthodoxe souvent soulignée, elle reste solidaire. Sa maternité virginale signifie que l'initiative du salut appartient au Seigneur dont l'irruption dans l'histoire transcende les lois de la nature humaine déchue, sans toutefois anéantir la créature. La Vierge, dans le symbolisme de l'hymnographie comme de l'iconographie byzantines est souvent présentée sous la figure symbole du «buisson ardent» qui brûle du feu divin sans être consumé (Ex. 3, 2).

En même temps, la conception du fils de Marie sans semence provenant de l'Adam — c'est-à-dire de l'humanité blessée par le péché — marque l'avènement d'une généalogie nouvelle dont le principe est le Fils de Dieu devenu Fils de l'Homme. Elle relie ceux qui croient en lui, «qui ne sont pas nés de la chair, ni de la volonté d'un homme» (Jn 1, 13), à leur véritable Père, au «Père qui est dans les cieux».

Théocentrique, christocentrique, toujours située dans la perspective de l'histoire du salut, la glorification liturgique de la Mère de Dieu la concerne pourtant aussi personnellement, c'est-à-dire en tant que personne douée de liberté. Marie n'est pas un instrument passif. Elle n'est pas seulement le sein par lequel transite le Verbe qui se fait chair. Sa gloire ne consiste pas seulement dans le fait d'avoir allaité le Fils de Dieu. En la fête de l'*Annonciation*, comme à toutes les grandes fêtes mariales, l'Église orthodoxe propose comme lecture, reliant

les deux textes l'un à l'autre, Luc 10, 38-42 et Luc 11, 27-28. Elle explicite ainsi en quoi consiste pour elle la «bonne part» de Marie qui nous autorise à la nommer «bienheureuse».

Comme Marie de Béthanie, assise aux pieds du Seigneur et écoutant sa parole, Marie de Nazareth a reçu avec foi la Parole de Dieu que lui apportait l'ange. C'est à cause de son accueil, dans la foi, de la Parole que celle-ci a pris chair en elle, prenant d'elle son humanité. Par l'engagement libre de sa foi, Marie, fille de Sion, fille d'Abraham le croyant, participe à la réalisation du projet de Dieu.

Entièrement dans la ligne de cette interprétation, l'hymnographie de l'*Annonciation* insiste sur le consentement de Marie, condition indispensable de l'incarnation, qui fait d'elle, à cause de sa foi, la première collaboratrice de Dieu. Tel est le sens des louanges qui lui sont adressées par la bouche de l'ange: «Salut, par qui la joie brillera. Salut, réconciliation d'Adam tombé. Salut, consolation des larmes d'Ève» (Sixième ode de Matines).

La participation de l'humble servante à l'œuvre de Dieu est celle d'une liberté créée selon la synergie mystérieuse, chère à la pensée chrétienne orientale, de la volonté divine et de la volonté humaine. Il faudrait citer ici toute l'homélie de Nicolas Cabasilas dont voici un passage significatif:

«Dieu revêtit l'homme, et la Vierge devint Mère du Créateur. Dieu ne prévint pas Adam quand il voulut tirer Ève de son côté: mais il le priva de sentiment, tandis qu'il commença par avertir la Vierge, et attendit son acte de foi, avant d'accomplir son œuvre. À la création d'Adam, il s'adresse à son Fils: «Faisons l'homme», dit-il; mais lorsqu'il fallut introduire dans le monde, comme dit Saint Paul, cet admirable conseiller, son Fils premier-né, et former le second Adam, il fait participer la Vierge à son dessein. Et cette grave décision, comme dit Isaïe, Dieu la prononça, et la Vierge la ratifia: l'Incarnation du Verbe ne fut pas seulement l'œuvre du Père, de sa Vertu et de l'Esprit, le Père décidant, l'Esprit survenant, la Vertu du Père couvrant la Vierge de son ombre; *mais elle fut aussi l'œuvre de la volonté et de la foi de la Vierge*. De même que, sans ces trois, un tel dessein ne pouvait s'opérer, de même, *sans le con-*

sentement et la foi de l'Immaculée, le conseil divin ne pouvait se réaliser ...

»Quand Dieu a instruit de la sorte et persuadé la Vierge, il fait d'elle sa Mère et emprunte la chair d'une femme consciente et consentante, pour que, de même qu'il a été conçu parce qu'il l'a voulu, de même Marie conçût de sa propre volonté et *devînt mère par une libre adhésion*; *pour qu'admise à participer aux plans de Dieu elle ne fût pas un simple instrument passif, entre les mains de l'artiste, mais qu'elle s'offrît d'elle-même et devînt la coopératrice de Dieu* pour la providence du genre humain, associée ainsi à la gloire qui devait en résulter.

»Puis, de même que le Sauveur n'était pas homme et près de l'homme seulement par la chair, mais aussi par l'âme, l'intelligence et la volonté, et tout ce qui est de l'homme, de même il devait avoir une mère parfaite, qui préparât sa naissance non seulement par le corps, mais aussi par l'esprit, la volonté et par tout son être, pour qu'ainsi la Vierge devînt mère de corps et d'âme, et apportât tout l'homme à l'ineffable enfantement» [30].

Débordant sa personne, le consentement de Marie est celui de l'humanité tout entière, du moins en désir et en espérance. Ainsi le chante l'Église à Noël: «Ô Christ, que pouvons-nous t'offrir en signe de gratitude, toi, venu sur terre en notre humanité? Chacune de tes créatures exprime son action de grâces, les anges t'apportant leur chant, le ciel une étoile, les mages leurs cadeaux, les bergers leur émerveillement, la terre une grotte, et nous, la Mère Vierge».

C'est à partir et autour de cette donnée fondamentale, la participation, selon la Grâce, de Marie et, en elle, de l'humanité, à l'œuvre de salut, à l'incarnation du Fils de Dieu, que s'organisent d'autres aspects de la glorification liturgique.

Commémorant la *Présentation de Jésus au Temple* (appelée aussi *Sainte Rencontre*), l'Église chante, associant Jésus et Marie: «Allons nous aussi (...) à la rencontre du Christ et accueillons-le. Ornez votre chambre (...) et accueillez Marie, la porte du ciel». Ainsi les fidèles sont appelés à accueillir, comme Siméon et Anne, ensemble la mère et l'enfant. Cela veut dire aussi: accueillir l'enfant qui est le Fils de Dieu, selon l'esprit de foi et d'humilité de Marie. L'évangile de la fête

rappelle la prophétie de Siméon disant à Marie: «un glaive te transpercera l'âme» (Lc 2, 35). Dans ces paroles, l'Église orthodoxe discerne le mystère de la participation de la Mère et, avec elle, des croyants à la Passion du Christ. Marie de laquelle le Dieu-Homme naît dans la grotte de Bethléem (dont l'obscurité annonce déjà le tombeau) sera présente aussi à la Passion, à la Croix. Elle est la Compatissante par excellence, celle qui intériorise la Passion de son Fils, qui la partage spirituellement.

Ce thème de la «compassion» de la Mère de Dieu s'exprime avec une intensité poignante pendant les offices des trois derniers jours de la Semaine Sainte, dans l'hymnologie de la Mère de Dieu au pied de la Croix (*Stavrotheotokia*). En se lamentant sur les souffrances de son fils, elle en atteste la réalité, la réalité de l'humanité et de la Passion de l'Un de la Sainte Trinité. Mais il s'agit d'un témoignage qui est aussi participation, communion. À la suite de la Mère de Dieu, le croyant orthodoxe se sent appelé à accueillir la souffrance et la mort comme grâce d'une participation à la souffrance et à la mort du Christ. Un appel qui est particulièrement sensible dans certaines expressions de la spiritualité orthodoxe russe, dans la vénération, par exemple, des *strastoterptsy*, de ceux qui, comme Marie, ont souffert leur «passion» personnelle, avec le Christ et en lui.

Avec l'*Annonciation*, l'autre grande fête mariale orthodoxe est celle de la *Dormition*. Recueillant une tradition apocryphe, d'une part, l'hymnographie de la fête évoque la mort naturelle de la Mère de Dieu, sur laquelle elle ne laisse planer aucun doute. D'autre part, elle laisse entendre que Marie, après sa mort, a été mystérieusement glorifiée dans son corps. «Ouvrez larges vos portes et (...) accueillez la Mère de la lumière intarissable. (...) Car, en ce jour, le ciel ouvre son sein pour la recevoir (...). Les anges chantent la très sainte Dormition que nous fêtons avec foi (...). Que tout fils de la terre tressaille en esprit (...) et célèbre avec joie la vénérable assomption de la Mère de Dieu». Telles sont quelques expressions caractéristiques des offices de la fête.

L'assomption de Marie n'a fait l'objet d'aucune définition dogmatique par l'Église orthodoxe. Son rejet ouvert paraîtrait

cependant aux Orthodoxes blasphématoire. Le terme désigne une réalité «qui se situe en dehors et au-dessus de l'histoire», écrit le Moine de l'Église d'Orient[8]. L'assomption de la Mère de Dieu a la valeur d'un «signe eschatologique»[9]. En Marie, Mère de la lumière intarissable, élevée au ciel dans la mouvance de la Résurrection et de l'Ascension de son Fils, les croyants sont appelés à contempler la glorification de la créature à la fin des temps quand tout sera accompli, quand, selon l'expression de l'apôtre Paul «Dieu sera tout en tous».

L'assomption de Marie anticipe cette fin — le *télos* — pour laquelle l'humanité a été créée. Elle nous y fait participer par la foi alors que nous gémissons encore dans les douleurs de l'enfantement de la création nouvelle. Élevée au ciel (à la différence du Christ qui, lui, s'élève lui-même vers le Père) Marie est pour nous signe d'espérance. Elle est notre «terre promise», le grand signe de la venue du royaume céleste avec puissance.

Également fondées sur des traditions apocryphes véhiculées en particulier par le pseudo-évangile de Jacques, les fêtes de la *Nativité de Marie* et de sa *Présentation au temple* sont porteuses d'une signification spirituelle profonde. Selon ces traditions, Marie serait née de Joachim et d'Anne, en réponse à la prière de son père qui s'était retiré au désert, alors qu'Anne était restée longtemps stérile. Aux Vêpres de la fête sont lues des leçons de l'Ancien Testament qui dans leur interprétation typologique par l'Église se rapportent à Marie, la désignent: elle est l'échelle dressée entre le ciel et la terre, vue en rêve par Jacob pendant la nuit qu'il passa à Louz (Gen. 28, 10-17); elle est *bethel*, la «maison de Dieu», nom donné par Jacob à la pierre sur laquelle reposa sa tête pendant qu'il dormait. La lecture de Proverbes 9, 1-11 désigne Marie comme «la maison à sept colonnes» que s'est bâtie la Sagesse: une identification qui sera développée et approfondie par l'École sophiologique russe des XIX[e] et XX[e] siècles, de Vladimir Soloviev à Serge Boulgakov.

Comme la naissance de Samuel dans l'Ancien Testament et

8. *Op. cit* II p. 158.
9. A KNIAZEV, *op cit* pp 21 ss.

celle de Jean-Baptiste dans le Nouveau Testament, la naissance de Marie, nullement 'miraculeuse', signifie la victoire du Dieu Vivant sur la stérilité humaine. Elle est aussi considérée comme l'aboutissement d'une longue préparation, comme la réalisation des promesses faites aux «justes» de l'Ancien Testament. La prière liturgique célèbre Marie comme «la fleur de Jessé», «le rameau germé de sa racine». Dieu a purifié progressivement ses ancêtres: une idée qui est développée à propos de la naissance de Marie par le théologien byzantin du XIVe siècle, Grégoire Palamas.

Dans une perspective encore plus vaste, universaliste, Marie est fille d'Ève. «La voyant», dit un texte liturgique, «Ève tressaille de joie et proclame bienheureuse sa fille lointaine. Ma délivrance est proche, dit-elle. C'est par elle que je serai libérée des chaînes de l'enfer». Ici affleure le thème de Marie, nouvelle Ève, thème introduit dès le second siècle par Irénée de Lyon dans la méditation du mystère du salut. Dans la perspective de ce dernier, qui est aussi celle de la liturgie byzantine, le parallèle n'a rien d'humiliant pour Marie. Il ne fait nullement d'elle le modèle d'une obéissance passive, comme le voudrait une exégèse appauvrissante. La figure de Marie est celle d'une libératrice. Ainsi le dit Irénée: «ce que la Vierge Ève lia par l'incrédulité, Marie l'a délié par la foi»[10]. Elle est la part d'Adam, c'est-à-dire de l'humanité totale, que Dieu s'est réservée depuis l'origine des temps. Ainsi s'exprime à son sujet le mystique byzantin Syméon le Nouveau Théologien[11].

Tout en affirmant la sainteté de Marie depuis sa naissance, l'idée de son «immaculée conception» reste dans l'ensemble étrangère à la mariologie orthodoxe. Non seulement l'Église orthodoxe n'a pas dogmatisé à ce sujet, mais la proclamation par le magistère romain du dogme de 1854 a suscité chez les théologiens orthodoxes des réactions négatives. Les motivations de ce refus sont probablement complexes et peut-être en partie psychologiques, liées à un réflexe anti-romain. L'Imma-

10. *Adversus Haereses*, III, 22,4.

11. Cf. Archevêque Basile KRIVOCHÉINE, *Dans la lumière du Christ*, Chevetogne 1980, p. 336.

culée Conception en tant qu'opinion théologique («theologoumenon») a été tolérée au sein de l'Église orthodoxe des temps passés et même soutenue par quelques théologiens respectables [12]. On trouve, sinon le terme, du moins l'expression d'une croyance très voisine chez le patriarche Photius et chez Grégoire Palamas. L'Immaculée Conception est enseignée ouvertement par le dernier patriarche de l'empire byzantin, Georges Scholarios, mort en 1456. Aujourd'hui cependant la presque totalité des théologiens orthodoxes en rejettent l'idée, considérant que, dans sa formulation par l'Église latine, elle est incompatible avec la pleine solidarité de Marie avec le genre humain. Ne risque-t-elle pas, demandent-ils, de faire d'elle une demi-déesse, un être intermédiaire entre la Divinité et l'humanité? Le fond du problème réside peut-être en des conceptions ou des accentuations différentes des suites du péché originel [13].

La fête de la *Présentation de Marie au Temple* s'inspire également d'un récit de l'évangile apocryphe de Jacques. Selon la légende, Marie aurait été amenée, à l'âge de trois ans, au Temple de Jérusalem et y serait demeurée. L'Église orthodoxe ne se prononce pas sur l'historicité de ce fait. L'office du jour en développe, par contre, le sens spirituel à travers divers chants et lectures.

Il y a d'abord la sainteté de Marie. Cette sainteté est symboliquement signifiée par l'entrée de la petite fille au «Saint des Saints» du Temple. Effectivement, l'un des noms les plus fréquemment donnés à la Mère de Dieu, dans l'Église orthodoxe, est celui de *Panaghia*, la «Toute-Sainte». La prière la plus habituelle que lui adressent les fidèles célèbre sa sainteté comme dépassant celle des anges:

«Toi, plus vénérable que les chérubins et plus glorieuse incomparablement que les séraphins, (...) toi, véritablement Mère de Dieu, nous t'exaltons».

En quoi consiste cette sainteté? Sa proclamation n'est-elle pas en contradiction avec cette autre proclamation de la litur-

12. Voir à ce sujet L. GILLET, *The Immaculate Conception and the Orthodox Church*, in *Chrysostomus*, VI, 5, London, 1984.

13. Cf J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*.

gie eucharistique adressée aux fidèles, aux prêtres comme à l'ensemble du peuple de Dieu, avant la communion: «Un seul est Saint, un seul est Seigneur, Jésus-Christ, à la gloire du Père» (I Cor. 8, 6 et Ph. 2, 11)? La réponse à cette question se trouve dans le deuxième thème véhiculé par l'hymnographie et les lectures de la fête de la *Présentation de Marie au Temple*, thème de la comparaison entre le temple de pierre et le temple vivant qu'est la Mère de Dieu. Un tropaire de la fête désigne Marie comme le Temple de l'Esprit Saint: «Aujourd'hui le temple très pur est conduit dans la maison du Seigneur apportant avec elle la grâce de l'Esprit divin». Personne humaine, imprégnée de la grâce de l'Esprit qui la couvre, la rendant capable d'enfanter le Dieu-Homme, Marie est plus sainte que le Temple de Jérusalem. Sa sainteté la situe au-delà du *sacré* signifié par le Temple: «C'est le temple vivant qui sanctifie le temple bâti» [14].

La théologie orthodoxe qui, dans la majorité de ses représentants, refuse le dogme de l'*Immaculée Conception* au sens d'exemption, en vue des mérites du Christ, du péché originel, insiste par contre sur la sanctification de Marie par la venue sur elle de l'Esprit: une première fois lors de l'Annonciation qui représente sa Pentecôte personnelle, puis, au milieu des apôtres, «des disciples et des femmes» (Act. 1, 14), en l'événement fondateur de l'Église. Dans cette perspective est écarté tout danger de pélagianisme, tout risque d'attribuer trop à la nature et à la volonté humaine aux dépens de la grâce divine, risque dont la prise de conscience amène certains Pères de l'Église (dont saint Jean Chrysostome) à insister sur la faiblesse humaine de Marie. «La Toute-Sainte» dans la pensée orthodoxe est la personne humaine intégralement sanctifiée par l'Esprit en son corps comme en son âme [15]. Elle est la *pneumatophore* par excellence, celle en laquelle l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu Un en Trois Personnes atteint son but,

14 Un MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT, *op. cit.* I, p. 72

15 Par une démarche différente de celle de la théologie latine, cette conception affirme identiquement la sainteté de Marie comme œuvre en elle de la grâce.

son accomplissement ultime. En elle, le projet de Dieu qui se fait homme, qui se fait *sarcophore*, pour que l'humanité devienne porteuse de l'Esprit, *pneumatophore*, est déjà réalisé par anticipation. Signe eschatologique, Marie marche en avant indiquant à tous la fin à laquelle ils sont appelés à tendre. Aussi son intercession est-elle particulièrement demandée par ceux et celles qui aspirent à «l'acquisition de l'Esprit Saint», selon l'expression prêtée à saint Séraphin de Sarov, mystique russe du XIXe siècle [16].

En dernier, il faut au moins signaler une fête mariale particulièrement chère aux Russes: celle du *Pokrov*, de la *Protection* ou de l'*Intercession de la Mère de Dieu.*

Elle se rattache à une apparition de la Mère de Dieu, dans l'église des Blachernes à Constantinople au Ve siècle. Accompagnée d'une nombreuse suite ayant à sa tête Jean-Baptiste, elle aurait été vue par un «fol en Christ», André, et son compagnon Éphraïm. Ayant enlevé son voile (*pokrov*), elle l'aurait étendu sur les deux hommes et sur la ville de Constantinople en signe de protection.

Au-delà de certaines exagérations de la piété populaire qui pourraient suggérer que Marie est la source de grâce, qu'elle plaide la cause des humains auprès d'un Dieu justicier, il faut discerner ici l'idée de la communion des saints telle que la proclame le Symbole des apôtres et dont la Mère de Dieu est la personnification. Cette conception de son rôle est illustrée par l'icône de la *Déisis* qui se trouve dans les églises orthodoxes dans la partie supérieure de l'iconostase, au-dessus des Portes Royales. Vers le Christ, juge du monde, assis au centre convergent deux cortèges de suppliants: l'un à gauche, conduit par Jean-Baptiste, l'image de la sainteté virile, en quelque sorte vétéro-testamentaire; l'autre à droite, conduit par la Mère de Dieu, figure de l'Église rayonnante de la nouveauté de l'Esprit.

16. Séraphin de Sarov, qui n'avait dans sa cellule qu'une seule icône, celle appelée «Mère de Dieu de la tendresse», apparaît comme un fils spirituel moderne de Syméon le Nouveau Théologien. Ce dernier affirmait avoir reçu l'illumination de l'Esprit où il a rencontré personnellement le Christ, après avoir instamment prié la Mère de Dieu. Sur Séraphin de Sarov, voir I GORAÏNOV, *St Séraphin de Sarov*, Paris 1980. Sur Syméon le Nouveau Théologien, cf. B. KRIVOCHÉINE, *op. cit.*, pp. 333 ss.

Le Dieu juste n'est cependant pas un Dieu justicier et comptable que l'intercession de Marie chercherait à rendre indulgent. Commentant la signification de la fête du «*Pokrov*», le Moine de l'Église d'Orient écrit: «Elle (la Mère de Dieu) nous couvre de son voile. Mais ce voile n'est pas autre chose que la tunique de Jésus lui-même, cette tunique que les malades touchaient pour être guéris. Quand il nous semble que Marie nous touche, c'est Jésus qui nous touche»[17]. «La Vierge de la tendresse»[18] — nom donné à une autre icône célèbre — est révélation, dans une figure féminine, de la philanthropie de Dieu qui en elle prend corps. Le voile de la Vierge de l'Intercession est l'image de la tendresse maternelle de l'Esprit planant sur le chaos de notre monde, comme l'Esprit planait sur les eaux originelles (Gen. 1, 2).

(*à suivre*) Élisabeth BEHR-SIGEL

SUMMARY. — *Conference given at Strasburg on the 2nd July of last year at the Consultation on Mary and the place of women in the Church. The author presents the attitude of the Orthodox Church toward the mystery of Mary, then the title «theotokos» and its christological significance. She next explains the significance of the liturgical glorification of Mary.* To be continued.

17. Lev GILLET, *Marie, Mère de Jésus*, in *Contacts* n° 108, 1979/4.

18. Voir le commentaire de cette icône dans M. EVDOKIMOV, *Lumières d'Orient*, Limoges 1981, p. 176.